

アガンベンのホッブズ論：光学装置としてのパラダイム

WOO BYEONGJAI

Agamben and Hobbes: Paradigm as Optical Device

WOO BYEONGJAI

Based on the hypothesis that Agamben's study of Hobbes remains underdeveloped, this research investigates the potential of Agamben's interpretation of Hobbesian thought. Chapter one will first investigate the current state of literature on this theme. We will then thoroughly analyze the second part of *Stasis*, zooming in on the discourse regarding the optical device that Agamben introduces to interpret Hobbes. This initial investigation of *Stasis* allows us to identify the intertwined aspects between that work and *The Open*. Consequently, in chapter two, we will investigate *The Open* on the basis of secular eschatology, the head, and optical devices. Finally, we conclude by illuminating how Agamben's reading of Hobbes possesses a uniqueness that cannot be reduced to his Schmittian interpretation. In conclusion, this research demonstrates the necessity of further examining the concept of the 'paradigm' within this framework, thereby uncovering the latent potential of Agamben's reading of Hobbes.

序論

アガンベンは、ホッブズについて本格的な著作を執筆したことがない。そう述べれば、アガンベンに馴染みのある読者は誰もが、『スタシス』(2015)の第二部「リヴァイアサンとビヒモス」はどうなのか、と思うかもしれない。しかし、のちに遡及的に「ホモ・サケル」連作の「II, 2」として編入されたこの書物は、実際には二〇〇一年の十月にプリンストン大学で行ったセミナーの講義原稿を「変更・補充」して出版したものにすぎない。そのためか、本書物のホッブズ論を検討した金^{キム}杭は、「新しい内容はない」と評価している(召, 2024: 68)¹。しかし一方で、アガンベンに馴染みのある読者ならば、こうした評価が単なる批判を超えたものであり、『スタシス』に対する再検討を要請するものであることがわかる。フォイエルバッハの方法論である「発展可能性(Entwicklungsfähigkeit)」の原理を受け継ぎ、「あらゆる作品において純粋に哲学的な要素」とはあるテキスト「みずからが語らずにいることを隠蔽

せず、たえずそれを把握し、展開する」ことだと告げたアガンベンにおいて (SR: 8/10-11)、
「新しくない」ことは「書かれていない」ことにほかならないからである。

他方、このプリンストン大学でのセミナーが二〇〇一年十月であったことを念頭に置くと、アガンベンがほぼ同時期の二〇〇二年に出版された著作『開かれ』の第七章で、多少とも文脈から外れることを甘受したうえで、ホッブズの『リヴァイアサン』に言及しているのは意味深長である。こうしたアガンベンの叙述は、当時彼がホッブズを主題的に探求していたという、もうひとつの傍証になるだろう。さらに、アガンベンが『開かれ』で言及しているホッブズの光学装置が、『スタシス』のそれとは異なった運動をしている点に、本稿は特段の注目を払いたい。

こうした問題意識から本稿は、「アガンベンがホッブズの『リヴァイアサン』を主題的に扱うことによって、ある政治哲学的主題を展開しようと試みたが、それは未完に留まった」という仮説に基づき、アガンベンのホッブズ論がもっとも具体化されている『スタシス』第二部についての先行研究（および、それが欠如しているという事実）を検討する (1.1)。次に本稿では、『スタシス』第二部の内容を要約的に検討し提示する。この過程で、アガンベンが『スタシス』で描いている構図が、『ホモ・サケル』の「ゾーエー」・「ビオス」・「剥き出しの生」の構図を変奏させたものであることが明らかになる (1.2)。かくして『スタシス』の第二部の内容を確認したうえで、アガンベンのホッブズ論の固有性として、光学装置について論じている第五節を詳細に検討する (1.3)。

以上のように検討することで、我々は『スタシス』第二部の問題意識が『開かれ』のそれと連動していることを確認することができる。本稿の第二章ではまず、『スタシス』の結語と『開かれ』の冒頭を対照させることで、世俗的終末論が、アガンベンの政治哲学に突きつける「アポリア」が持つ意義、すなわち「国家の終わり」と歴史の終わりをともに思考することの意義を明らかにする (2.1)。さらに、こうした終末論の脈絡を踏まえ、『スタシス』でパウロの終末論の文脈で解釈された「頭」をめぐる議論に照らして、『開かれ』第二章「無頭人」の議論を検討する。それにより、後者の議論が『スタシス』第二部の要約的な提示であることを論証する (2.2)。また、『開かれ』で言及されているホッブズの光学装置についての議論を精査し、それがバタイユの言説を経由して、人類学的な自己構成の運動に接続していることを確認する。これにより、主権の成立と政治的実存の構成とが、根本的に連動していることを析出する (2.3)。

最後に結論では、本稿での検討を総括したうえで、『スタシス』の副題にも冠されている「パラダイム」概念を、「停止」と「可視化」という性格において考察する。それによって、従来のアガンベン研究が、彼の諸概念を同型性に基づいて把握してきたことの問題点を浮き彫りにし、アガンベンが未完のホッブズ論を通じて展開しようとした政治哲学的企図を明らかにする。

1.1 アガンベンのホッブズ論についての先行研究（の欠如）

アガンベンが『ホモ・サケル』（1995）を世に問い、世界的な政治哲学者として名を馳せたのも、もはや前世紀の終わりから今世紀の初めにかけての出来事である。それから約四半世紀が経過した今日、アガンベンに関する先行研究もかなりの蓄積を見せている。そのなかでも、アガンベンの学問的系譜について参照に値するのは、二〇一七年、エディンバラ大学から刊行された『アガンベンの哲学的血統（*Agamben's Philosophical Lineage*）』である。「主要な対論者（Primary Interlocutors）」としてのアリストテレスから始まり、シモーヌ・ヴェイユとの「隠された対話（Submerged Dialogues）」まで、アガンベンが連なる「哲学的血統」を、三十人の哲学者を項目に立てて検討したこの論集に、トマス・ホッブズの項目は存在しない。それについて編者たちは、次のようにその理由を挙げている。

ある場合においては、ある人物の影響が、いかなる仕方で他の人物の影響に含まれている際には、その人物〔の収録〕を見送ることにした（例えば、アガンベンにおいてホッブズの位置は、大いにシュミットによって規定されている〔……〕）。(Kotsko & Salzani, 2017: 12)

以上のような編者たちの記述は、アガンベンのホッブズ論が十分に検討されていない傾向を如実に示していると思われる。実際、アガンベン研究においてホッブズ論は、事情のよい場合でも彼のシュミット論との関係において言及されるに留まり、多くの場合は看過されてきたのが実情である。たとえば、アガンベンを扱った研究書のなかで、もっとも広く参照されているド・ラ・デュランタイの著述において、ホッブズの名は本文中にわずか二回登場するのみであり、それもシュミットとの関連における短い言及に留まっている（Durantaye, 2009: 230）。『スタシス』と『開かれ』の連続性について言及している稀有な研究者であるプロゾロフの場合も事情は同様で、彼もアガンベンのホッブズ論をシュミットについての議論に還元している（Prozorov, 2014: 103-107）。こうした傾向は非英語圏の研究者にも確認される。例えば岡田温司は、シュミットの名に言及する際、ホッブズの名前を括弧に入れて提示するに留まっている（岡田, 2011: 123）。序論で言及した金杭も、『スタシス』第二部を詳細に検討したうえで、それをシュミットの内戦論解釈へと還元している（召, 2024: 55-79）。

確かめておきたいのは、本稿が以上のような先行研究の傾向に全面的に反対し、アガンベン研究においてホッブズの地位を復権すべきだと主張しているわけではないということである。本稿の仮説でも認めたように、アガンベンのホッブズ論が未完に留まっているのは事実である。ただ、アガンベンのホッブズ論が「大いにシュミットによって規定されている」という主張に対して、二つの問いを立てることはできるだろう。まず、アガンベンのホッブズ論は本当に彼のシュミット論に還元しきれものなのか。換言すれば、アガンベンのホッブズ論が持つ固有性とは何なのか。また、アガンベンのホッブズ論は、シュミットだけでな

く、他の思想家にも結びついてはいないのか。これらの問いに対して、本稿はアガンベンのホッブズ論が彼のバタイユ論に連動していることを論証し、それがさらには彼のフォーコー批判、すなわち「主体化過程」と「政治技術」の「収斂」する接点を探求する試みであると主張する。まずは、アガンベンのホッブズ論がもっとも具体的に描かれている『スタシス』第二部「リヴァイアサンとビヒモス」におけるアガンベンの議論を確認しておきたい。

1.2 『スタシス』第二部の内容検討

『スタシス』第二部は、『リヴァイアサン』の扉絵についての図像学的検討から出発する。アガンベンは、第一節で『リヴァイアサン』の扉絵が当時の傾向に従い、その書物全体の内容を要約的に提示している点を指摘しながらも、その解釈のための道具立てが不足していることを告白する。続いて彼は、この扉絵を構成している諸要素を俯瞰したうえで(第二節)、この扉絵の最も顕著な形象である「リヴァイアサン」の解釈に着手する。アガンベンがこの扉絵に関する謎を提示するのもここである。その一つ目は、リヴァイアサンの「位置」をめぐる謎である。たしかに扉絵のリヴァイアサンは、都市の外側(海)にいるように見える。これはリヴァイアサンとビヒモスの対置を、大地と海の地政学的対置として把握したシュミットの仮説にも一致する。また、「政治(的身)体 (*body political*)²」が都市という「肉体的 (*fisico*) 身体」と一致しないことを意味する(第三節)。さらにアガンベンは、なぜ都市の住民が「一見したところ不在である」のか、というもう一つの謎を提出する。それは住民全体がリヴァイアサンの身体へと移住したからだという仮説が検討されるが、それでは都市には誰も住まないという矛盾が生じるため、この仮説は即座に棄却される(第四節)。これらの謎に取り組む前に、アガンベンはホッブズの光学装置への関心と、当時の諸科学において光学が占めていたパラダイム的な地位についての研究を検討する(第五節)。

自らが提示した謎に答えるためアガンベンが着目したのは、「王が人民である」というホッブズのテーゼである。このテーゼは、一見すると王が人民の権利すべてを譲受しているように見えるが、同時に、王であっても人民の主権の代理人に過ぎないという主張としても立ち現れる。ゆえにホッブズは国王に『リヴァイアサン』を捧げたにもかかわらず、王党派から無神論者(あるいは反逆者)として非難を浴びることとなった(Parkin, 2007: 103-107)。しかし、ホッブズが『リヴァイアサン』第一部第十六章において、君主制や議会制、そして拒否権(*veto*)などを検討していることから分かるように、このイギリスの思想家の企図は特定の政体に限られたものではない。君主制であれ共和制であれ、人々が自らの権利を放棄し主権を構成するプロセスは同様だからである。

したがってアガンベンは、このテーゼを「逆説」として規定したうえで、諸々の政治体を通底する、主権の逆説を探求する。彼によれば、この逆説には「断絶」と「同一化」の契機が同時に確認される。すなわち、「人民」が「群がり」と分割される点においては断絶であり、「人民」が「王」の身体の中で統合される点においては同一化である(第六節)。こうし

た観点から彼は、ホッブズが『市民論』で「人民が主権者を選ぶまさにその瞬間に、混乱した群がりへと解体される」と断言したことを文字どおり受け止める（S: 52 / 82）。それによって人民の分割の在り方は、二つに分析される。第一に、主権者のなかで政治体を構成する「人民」と、それから排除された「解体された群がり」との空間的分割である。第二に、〈信約（Covenant）〉を通じて政治体を構成する前の「統一されていない群がり」と、〈信約〉後の「解体された群がり」との時間的分割である。換言すれば、（統一されていない）群がりは、〈信約〉を通じて「人民－王」を構成する一方で、その構成によって直ちに（解体された）群がりに回帰する。その結果、「（統一されていない）群がり」－「人民（王）」－「（解体された）群がり」の円環が成立する。この円環を中断させるのが「内戦」にほかならない（第七節）。以上の解釈を通じて、アガンベンが都市に住民が不在である理由を説明する。彼によれば、政治的主体である「人民」は、都市の外側にいる主権者の身体の中へ移されるが、その結果、都市にはある「群がり」、つまりいかなる政治的意味も持ちえないがゆえに、それ自体は代表（*rappresentanza*）されることもできなければ、表象（*rappresentazione*）されることもできない「群がり」だけが残されることになったのだ。このように「人民」という概念は、政治的実存を指し示すと同時に、政治的に規定されない群がりをも意味するという分裂を内包しているのである（第九節）。

注目すべきは、以上のように「人民」概念に内包している分裂を、アガンベンが早い時期から生政治の核心的問題として捉えていたことである。彼は「人民の二重的アイデンティティ」（1995）³において次のように述べている。

人民は、存在するためには、自らを否定しなければならないものである。〔……〕人民には友－敵の分裂よりも原初的な分裂が、絶えることなき内戦が含まれている。〔……〕階級なき社会において、もしくはメシアの君臨において〈人民〔Popolo〕〉と人民〔popolo〕が一致し、厳密な意味でもはやいかなる人民もなくなってしまうと、この内乱（*guerra intestina*）は終わることになる。（MSF: 32 / 38-40）

ここでアガンベンが提示している〈人民（Popolo）〉と人民（popolo）との対は、同時期にアガンベンが提示した政治的実存と剥き出しの生がなす対の変奏である⁴。この連関を『ホモ・サケル』の議論に照らして整理しておくことは、アガンベンのホッブズ論の射程を探究する本稿の企図において極めて肝要であろう。アガンベンは『ホモ・サケル』の序において、ギリシャ人は「生」を表現する単一の語を持っていなかったことを指摘したうえ、生を「ゾーエー」と「ビオス」へと分割する人間の根源的な営みと、そうすることによって産み出される「剥き出しの生」について論じている⁵。「統一されていない群がり」、すなわち政治的生と動物的生の分割以前の人間は、政治体を構成することによって市民になり、自らの政治的生（ビオス）を主権者の身体の中へと移す。それは同時に、動物的生（ゾーエー）が都市の外側に排除されたことを意味する。このとき、政治的生を規定する主権者は、政治的ではな

い手段（暴力）を駆使してそうする。すなわち主権者はいつも例外状態に自分を位置させることによって主権として振舞うがゆえに、都市の内側には身を置かない（海のリヴァイアサン）。それに対して、いかなる政治的な意味も持ち得ない自然的身体（解体された群がり）は、都市の内側にいながらも、代表・表象され得ないものとして留まる（空虚な都市）。このようにしてアガンベンが提起した二つの謎が応えられる。それは他ならぬ、主権者と剥き出しの生が結ぶ特異な関係である。

さらに、人民概念に内在する分裂とその対立を、アガンベンがシュミットの「友—敵の分裂よりも原初的な」ものとして捉えている点にも注目したい。〈人民(Popolo)〉と人民(popolo)との対立、あるいは『スタシス』の用語法に即して言えば、政治的身体と自然的身体との対立こそが内戦の意味である。内戦とは、「政治的生」における「政治的なもの」の規定をめぐる闘争である。ゆえに、それは常に敵を「敵」以下の存在である「自然」へと規定し直す闘争であり、それゆえにこそ、相手と自らの存在に関わる最も根源的な闘争となるのである。したがって、アガンベンにおける「到来する政治」は、こうした人間の原初的な分裂を引き受けることができるか、という問いに賭けられている⁶。アガンベンが『スタシス』の第十節で——本書の題目でもある——、「内戦（スタシス）」を一つのパラダイムとして検討するのも、こうした脈絡からである。要するに、政治的身体を構成することが、常にすでに自然的身体を分割・排除する営みであり、そのように分割された自然的身体が都市に留まり続けるかぎりにおいて、内戦は常に可能である。そしてこのことは、内戦が進行中であるかぎり、国家は解体されないことを意味する。それをアガンベンは、次のように定式化する（第十節）。

それ〔ホッブズの意味での自然状態〕はつまり、内戦の観点から見たときに出現するもののことである。——言い換えれば、自然状態とは内戦を過去へと神話的に投影したものである。逆に、内戦とは自然状態を都市へと投影したものの、都市を自然状態の観点から見るときに出現するものである。（S: 61 / 98）

この引用文に、アガンベンのホッブズ論の精髓が集約されていると言っても過言ではなかろう。近代政治哲学の出発点とされるホッブズの『リヴァイアサン』が、一貫して「政治体の形成」をめぐる議論として解釈されてきたのは周知の事実である。それに対してアガンベンは、まず、先在する自然状態とそれに対抗して生命と財産を保持するために権利を放棄し政治体を形成したという通説的な理解を退ける。彼によれば、むしろ政治体そのものが自然状態を「神話的に投影」したのであって、両者の関係は時間的前後ではない。むしろ自然状態とは政治体にとって構成的に要請される「自己前提」なのである。こうしたアガンベンのホッブズ解釈は、必ずしも独創的なものとは言えない。アガンベン自らが述べているように、ホッブズは政治体の形成が、自然状態から社会状態への時系列的移行ではないと自覚していたからである（HS: 42 / 56）。アガンベンのホッブズ論の独創性はむしろ、自然状態が都市の内部に「内戦」という形態で、いつも潜んでいることを指摘することにある（こうした

図式は、注5で確認したゾーエー・ビオス・剥き出しの生の図式と正確に一致している)。このように解釈することによって、アガンベンが『リヴァイアサン』を政治体の形成ではなく、むしろ「解体」の教本として読み直すことを試みているのである⁷。

こうした脈絡において、内戦が自然状態と重なり合っているという事態の「両義性」に注意しなければならない。一方で内戦は、それが自然状態である限りにおいて〈信約〉を要請し、結果としてリヴァイアサンを正当化する。しかし他方で内戦は、都市の内側で不可視化された「自然的身体」を再び可視化するものでもある。アガンベンが『スタシス』末尾において相当の紙面を割き、当時アンチキリストの含意を帯びていた「リヴァイアサン」という名をホッブズが書物の題目に選んだ理由を検討し始めるのも（第十一節）、ビヒモスによって表象される内戦の両義性を問うためである。そして、アガンベンがホッブズをシュミットに対置させるのもまさにこの箇所においてである。まずアガンベンは、聖書におけるリヴァイアサンがアンチキリストと結びつき、終末論的な含意を持っていたことを文献学的に論証する（第十二節）。そのうえで、シュミットがリヴァイアサンとビヒモスの闘争を——それぞれ「海の勢力」と「陸の勢力」を象徴するものとして——諸民族の殺し合いとそれを傍観するユダヤ民族の姿として解釈したことを明確に否定する（第十三節）。続いてアガンベンは、ホッブズにおいて「神の王国」が（単なる彼岸ではなく）現実化されるものであったと主張し、それがリヴァイアサンによって表象される俗的国家と、自律的でありながらも排他的に接合されていることを強調するのである。

以上を踏まえ、アガンベンはリヴァイアサンの「頭部」の検討へと移行する。パウロの書簡において、キリストが会衆の「頭（*kephale*）」に譬えられている用例を参照しつつ、彼は扉絵のリヴァイアサンを、国家と人民の関係が「キリストと教会」の関係を世俗化させた対応物であると主張する。両者は互いに自律的でありながらも排他的な関係にあるがゆえに、「神の王国」が到来するならば、俗的な国家はもはや存続し得ない。それは換言すれば、リヴァイアサンの頭部（主権）と（人民が構成する）体の区分そのものが、終末論においては抹消されることを意味している（「天の王国においてはもはや頭部と身体の違いはなくなることになる」(S: 71 / 115)）（第十五節）。

したがってアガンベンは、ホッブズが「リヴァイアサン」を自らの政治哲学的テキストの題目とした意図を、俗的国家をいつか抹消されるべき時限的なものとして規定するためであったと解釈する。これは、ホッブズが『リヴァイアサン』第十七章において、コモンウェルス（*Commonwealth*）を「可死の神（*Mortall God*）」と呼び、「神（*Immortall God*）」に対置させた表現とも正確に合致する。このようにしてアガンベンは、俗的国家を「世界の終わりを抑える」カテコン（*katechon*）と同一視するシュミットのホッブズ解釈に明確に反対する（第十六節）。むしろ彼は、神の王国は歴史的目標ではなく、終わり（*eschaton*）としてのみ意味を持つと述べたベンヤミンの終末論に、自らのホッブズ解釈を重ね合わせるのである（第十七節）。

1.3 光学装置

前節では、『スタシス』第二部の議論を概観した。アガンベンは『リヴァイアサン』の扉絵から出発し、ホッブズの政治哲学を終末論の地平に位置づけることで、シュミットによるホッブズ解釈を批判的に乗り越え、それをベンヤミンの終末論へと接合している。しかし、こうした議論の潮流に照らすならば、ホッブズのテキスト解釈に終始していたかに見えるアガンベンの記述において、第四節末尾から第五節にかけて導入される「ホッブズと光学装置」をめぐる研究への言及が、一見すると異質な印象を与えることも事実である。

つまり、扉絵の政治的エンブレムには、私たちがこれから解決しようとしなければならない謎もしくは判じものが含まれている。なぜリヴァイアサンは都市に住まっていないのか？ なぜ都市には誰も住んでいないのか？ これらの問いに回答しようとする前に、また別の研究の導く諸結果を検討するのがよいだろう。その諸結果は、「コモナーウェルス公共体 もしくは国家と呼ばれる」人工的人間の実体性＝身体性〔consistenza〕を問いに付すものである。(S: 45-46 / 71-72) (翻訳修正⁸⁾)

前節で言及したように、アガンベンが図像学的検討を通じて提示した「謎」に答えるべく導入するのが、ホッブズと光学装置をめぐる研究である。本稿では、『スタシス』におけるこの箇所注目したい。なぜなら、光学装置による主権のスペクタクルの生成は、アガンベンのホッブズ論において中心的な役割を担っていると同時に、彼のホッブズ論がシュミットに還元し得ない固有性を獲得する契機でもあるからだ。したがって、まずは『スタシス』第五節の内容を詳細に検討することから始めたい。

アガンベンマルコムはマルコムの研究を参照し、ホッブズが当時の最先端であった光学装置に対して深い関心を寄せていたことを確認したうえで、一つの大胆な仮説を提示する。それは、『リヴァイアサン』序で言及されている「自動装置」としてのリヴァイアサンが、実は（「時計のような機械装置ではなく」）「光学装置」を暗示しているというものである。

無数の小さな人物像によって形成されるリヴァイアサンの巨大な身体は、人工的だからといって一つの現実だというわけではない。それは光学的幻影、〔……〕、単なる幻影〔*a meer phantasme*〕なのである。しかしながら、光学は当時、科学的パラダイムとして威信を増していた。そのいや増す威信に見あって、このからくりは効果的なものとなっている。というのも、これは多数性に統一性を受けることを可能にするからである。(S: 46-47 / 73-76) (翻訳修正)

われわれはここで、「身体」、「幻影」、「パラダイム」といった、アガンベンの政治哲学において通底する主題と、「多数性」と「統一性」という『リヴァイアサン』固有の主題とが、

網羅的に配置されているのを確認することができる。そして、こうした諸要素を媒介し、一つの結節点へと導くものこそが、ほかならぬ「光学装置」なのである。さらにアガンベンは、ホッブズにとって既知であったと推定されるファンショーの書簡を引用し、『リヴァイアサン』のエンブレムの源泉が「光学装置」であることを主張する。

それは見事なしかたで設計されているため、ふつうのしかたで見る者には小さな顔の群がりを呈するけれども、[……]、それと同時に、ある光学装置[……]を通して見る者には、大法官の大きな肖像がただ一つ見えるというものです。画家はそうすることでさらに精妙な哲学によって、政治体がどのようにして多くの自然的な身体から構成されるかを、またそれらの自然的な身体それぞれが頭、両目、両手その他からなる無欠のものでありながらどのようにしてそれが他の身体における頭、片目、片手であるのかを、そしてまた公的な人間が破壊されれば、私的な人たちは保存されえないということを[……]ほのめかしています。(S: 47 / 76-77) (強調はファンショー・省略はアガンベン)(翻訳修正⁹⁾)

アガンベンがこの引用文をホッブズのテキストへと積極的に結びつけることによって言わんとするところは明確である。すなわちそれは、政治体とは一つの「幻影」にほかならず、それは現存する自然的身体を不可視化し排除することによって基礎づけられるが、こうした政治体の成立(可視化)と自然的身体排除(不可視化)という二重の操作は、公的な人間による私的な人間の保存、すなわち、生政治的な効果によって正当化される、ということだ。この上で、アガンベンは次のようなテーゼを提示する。

市民の群がりを単一の人格へと統一することは、光学装置の幻影〔*illusione prospettica*〕のようなものである。政治的代表〔*rappresentanza politica*〕は光学的表象〔*rappresentazione ottica*〕にすぎない〔……〕。(S: 47-50 / 77) (翻訳修正¹⁰⁾)

〈信約〉によって誕生した「可死の神＝俗的国家＝リヴァイアサン」は、光学装置による純然たる幻影として規定されている。その意味において、政治的代表(国家)とは「光学的表象(リヴァイアサンの表象)」にほかならないという——言葉遊びを介した——スペクタクルへと変容されているのである。さらに、アガンベンが冒頭で提示した謎、すなわち、都市の外部に位置するリヴァイアサン(政治体)と空虚な都市の内部という問題は、ここにおいて可視性と不可視性の問題へと転換される。都市の内側には自然的身体が息づいているが、この身体は決して可視化されることがない。一方で、都市の外側では人民が集うことによって、リヴァイアサンという幻影の身体が構成されている。このように、政治体を構成しているのは、可視的な幻影と不可視的な身体^{ポリス}の対である。こうした構図を踏まえるならば、アガンベンが「解体された群がり」と「統一されていない群がり」という区分を(ある程度

恣意的な仕方)で)導入しつつホップズを解釈しようとした意図は、都市の内側で不可視化された自然的身体を、再び可視化する営みにあったことが明らかになるのである。

すなわち、問題はこうである。リヴァイアサンは「空虚な都市」の内側に「解体された群がり(剥き出しの生)」を産み出し、それを不可視化する。したがって、まずはその自然的身体を可視化するために「内戦」が要請される。しかしアガンベンは、内戦(ビヒモス)が国家(リヴァイアサン)と、敵対的でありながらも完璧に「共存」し得ることを熟知していた¹¹。したがってアガンベンは、内戦のより積極的な機能を要請する。それは内戦と国家との敵対的共存ではなく、内戦が国家とともに絶滅することである。換言すれば、国家という光学装置の一時的停止によって、自然的身体が「武装衛兵」や「ペストの医者」を通じて間接的に表象されることなく(第八節)、不可視化機械の完全なる停止によって、自然的身体をリヴァイアサンの分割統治から解放し、自然に生きるようにすることである¹²。それこそが、生政治的分裂を引き受ける政治にほかならない。アガンベンは次のように述べている。

シュミットが触れているタルムードの伝承によれば、地上の時間の終わりにならば「ビヒモスはリヴァイアサンを角で打倒して引き裂き、リヴァイアサンはビヒモスを鰭で打倒して刺し貫くことになる。」義人たちはこのときはじめて、法の紐帯から永遠に解放されてメシア的饗宴に着席できるようになる。(S: 77 / 125)

このような、内戦と国家による「殺し合い」の展望こそが、『スタシス』第二部と『開かれ』を結びつける決定的な接点である。次章では、こうした両作品の連続性を踏まえ、アガンベンが同時期に執筆した『開かれ』を改めて読み直していくことにしたい。

2.1 リヴァイアサンとビヒモスの殺し合い

『スタシス』の結語と『開かれ』の冒頭を比較するだけで、両作品の連続性は容易に把握できる(Prozorov, 2017: 476)。まずは前章で確認した『スタシス』の締めくくり¹³を想起しつつ、『開かれ』第一章の議論を確認してみたい。

とりわけわれわれの興味を惹くのは、写本を閉じるという意味でも、人類の歴史を締めくくる意味でも、最後のものとなる情景である。二人の楽人の音楽に活気づいた楽園の木陰で、冠をつけた義人たちは、豪華な馳走を並べた食卓についている。メシアの世において、トーラーの掟を一生遵守した義人たちが、適正な方法に則^ユって屠^ウられたかどうかを一切気にすることなく、リヴァイアサンやビヒモスの肉の御馳走^シにありつける、という考えは、ラビ伝承ではきわめておなじみのものである。だが、驚くべきは、今日にいたるまで言及されることがなかった部分にある。細密画家は義人たちを、

冠の下に人間の姿としてではなく、見紛いようもない動物の頭部をもった姿で描いていたのである。(A: 9 / 12) (翻訳修正¹⁴)

国家と内戦をそれぞれ表象するリヴァイアサンとビヒモスが、互いを殺し合った後にメシア的饗宴が始まるという図式において、『スタシス』の結末と『開かれ』の端緒は重なり合っている。そして、これら二つの作品を分かちがたく結びつけている「終末論」は、アガンベンによるホッブズの再解釈を介して、シュミットのテーゼを次のように変容させることとなる¹⁵。

政治的概念は神学的概念が世俗化されたものだとするシュミットのテーゼは知られている。このテーゼは、世俗化されているのは今日では本質的には終末論的概念だという意味において明確化されなければならない。[……] この意味で、現代政治は終末論の世俗化にもとづいている。(S: 75 / 122-123)

注意すべきは、ここでアガンベンが「終末論の世俗化」と述べる際、それが単なる思弁的・理論的な次元に留まる議論ではないという点である。アガンベンは、『スタシス』や『開かれ』を構想する十年前、すなわちソヴィエト連邦が崩壊し「歴史の終焉」が再び喧伝されたさなかに発表した「政治についての覚え書き」(1992)において、具体的な現実としての「終わり (*eschaton*)」の問題と、そこから立ち上がるべき哲学の課題を自らに課しているのである¹⁶。アガンベンは同論考において、次のように述べている。

ソヴィエト共産党の失墜と、民主主義・資本主義的な国家が地球規模で見せている覆いなき支配は、現代に見合う高みに身を置く政治哲学を立てなおすことを妨げていた主要な二つのイデオロギー的障害を領野から一掃した。障害の一方はスターリン主義であり、他方は進歩主義と法治国家である。かくして今日、思考ははじめて、いかなる幻影〔*illusionne*〕もありうべきアライバイもないなかで自らの任務を目の前にしている。(MSF: 87 / 125) (翻訳修正¹⁷)

アガンベンが見る限り、ソヴィエト共産党の崩壊がもたらしたのは、二つのイデオロギー的障害が一掃されたことによって、哲学本来の課題に取り組むことがようやく可能になったという事態であった。ここでも彼が、イデオロギーを「幻影 (*illusionne*)」という語で表現しているのは、決して単なる偶然ではない。前章で確認したように、彼にとって政治的問題とは本質的に「可視化」の問題であり、その解決は、隠蔽された問題をいかに可視化するかに賭けられているからだ。そして、この「二つのイデオロギー」が、『スタシス』で論じられた「ビヒモス」と「リヴァイアサン」に対応していることは、次の記述においてより明確に示されている。

この問題に関して領野は今日、歴史の終わりを国家の終わりのなしで思考する者たち（人類の歴史のプロセスが一つの同質的な普遍的国家において完遂されるとする、ポストモダン的な、もしくはポストモダンの理論家たち）と、国家の終わりを歴史の終わりのなしで思考する者たち（さまざまな母型から生ずる進歩主義の数々）という二つの陣営に分割されている。この二つの立場はいずれも自分の任務の手前で屈している。というのも、歴史的テロスの完遂なしで国家の滅亡を思考するというのは、国家主権という空虚な形式が永続する場として歴史の完遂を思考するというのにも劣らず不可能なことだからである。(MSF: 88 / 126-127)

『スタシス』において、「神の王国」と「俗的国家」が互いに完全に自律的であることが繰り返し強調されていたことを想起すべきだろう。言い換えれば、メシア的政治の到来は、歴史における一つのテロスとして追求され得るものではない。なぜなら、歴史が完遂されぬ限り——すなわち、主人と奴隷、動物と人間、自然的身体と政治的身体の間に闘争が残存し、内戦が進行中である限り——、国家はビヒモスという怪物を統治・管理するための対立項として要請され続けるからである。しかし、国家が存立している限り、それは常に「自然状態」を都市の内側へと投影し、安全と平安の名の下に、内戦を産み出し続ける。この意味で、自由主義か社会主義か、資本主義か共産主義かといったイデオロギーの差異は、もはや副次的な問題にすぎない¹⁸。したがってアガンベンは、ビヒモスとリヴァイアサンの「殺し合い」によってこの円環を破るため、早い時期から次のように唱えていたのである。

国家の終わりと歴史の終わりをともに思考し、一方を他方に抗して動員することのできる思考だけが、任務に見合う高みにある。(MSF: 88 / 128)

まだホッブズ論を本格的に検討する前のアガンベンであるため、そこでは「ビヒモス」や「リヴァイアサン」といった表現は登場してはいない。しかし、彼の問題意識はすでに一九九二年の時点で具体化されていた。ソヴィエト共産党が崩壊した後にアガンベンが目撃したのは、主人と奴隷の闘争よりもはるかに巨大な終末論的怪物たち——ついに白日の下に晒された「歴史」と「国家」という二頭の怪物であった。そこで政治哲学に課せられた課題とは、これらを互いに抗するように思考すること、すなわちビヒモスとリヴァイアサンに「殺し合い」をさせることにほかならない。俗的国家と神の王国とは互いに完全に自律的であるがゆえに、俗的国家の解体は、内戦の積極的な機能——すなわち〈歴史〉の終わりを再考すること——を通じてのみ可能となるからである。

このような問題意識を十年にわたって練り上げたのが、『スタシス』から『開かれ』へと通底する一連の思索である。したがって、これら二つのテキストを比較・検討することによって、アガンベンがホッブズ論を通じて展開しようとした企画の全容が浮き彫りになる。

ただし、ここで注意すべきは、リヴァイアサンとビヒモスが互いを殺し合うこと、すなわち「歴史の終わり」と「国家の終わり」を同時に思考することは、メシア的政治の到来に向けた前提条件ではなく、それ自体がメシア的政治の到来にほかならないという点である。重要なのは、それが「ともに」なされることだ。そうすることによってのみ、法の外部と内部に同時にまたがり、都市の内側に剥き出しの生を産み出すことで自らの存立を基礎づけてきた「主権」という機械を、不活性化することが可能になるからである。しかし、こうした哲学の課題を遂行することは困難である。というのも、人間を満足した家畜のような状態へと導く最終形態の国家も、人間を動物へと再転落させる歴史の終焉も、それら二つを互いに動員させて思考することはおろか、思考そのものを不可能にするかのように思われるからである。まさにこの地点において、歴史の終わりと国家の終わりをすべて目撃した義人たちの姿が、動物の頭部を持っているのが問題になる。

2.2 頭

以上の脈絡から見ると、世俗的終末論における「頭」は、単にメシア的饗宴という背景を介して『スタシス』と『開かれ』を接続させるに留まるものではないことが分かる。それは、『スタシス』において検討された「頭」の終末論的含意を介して、ジョルジュ・バタイユとアンドレ・マッソンが掲げた徽章、すなわち『アセファル』の「無頭人」図版の新たな解釈を可能にするものである。この図版について、アガンベンは次のように批評している。

雑誌『アセファル』創刊号の表紙を飾ったアンドレ・マッソンのデッサンに姿を現したのは、頭のない裸体の人間像であり、それは、バタイユが何人かの友人たちと組んだ「聖なる陰謀」の徽章だったのである。人間の頭からの逃亡（「囚人が監獄から逃げるように、人間は頭から逃走した。」と綱領的なテキストでは告げられている）は、かならずしも動物性への回帰を含意するものではないにもかかわらず、この雑誌の三―四月号の図版では、創刊号と同じ裸の人物が今度は、牧牛のいかめしい頭部を抱えていた。こうした図版はまさに、バタイユの企画全体にともなうひとつのアポリアを証言するものである。(A: 12-13 / 17)

『スタシス』との関連性を参照するならば、こうしたアガンベンの批評が、ホップズとバタイユと共に終末論の脈絡へと配置していることが分かる。ゆえにわれわれは、アガンベンが『リヴァイアサン』の扉絵と同時期に検討した、バタイユらの図版を比較・検討してみたい。

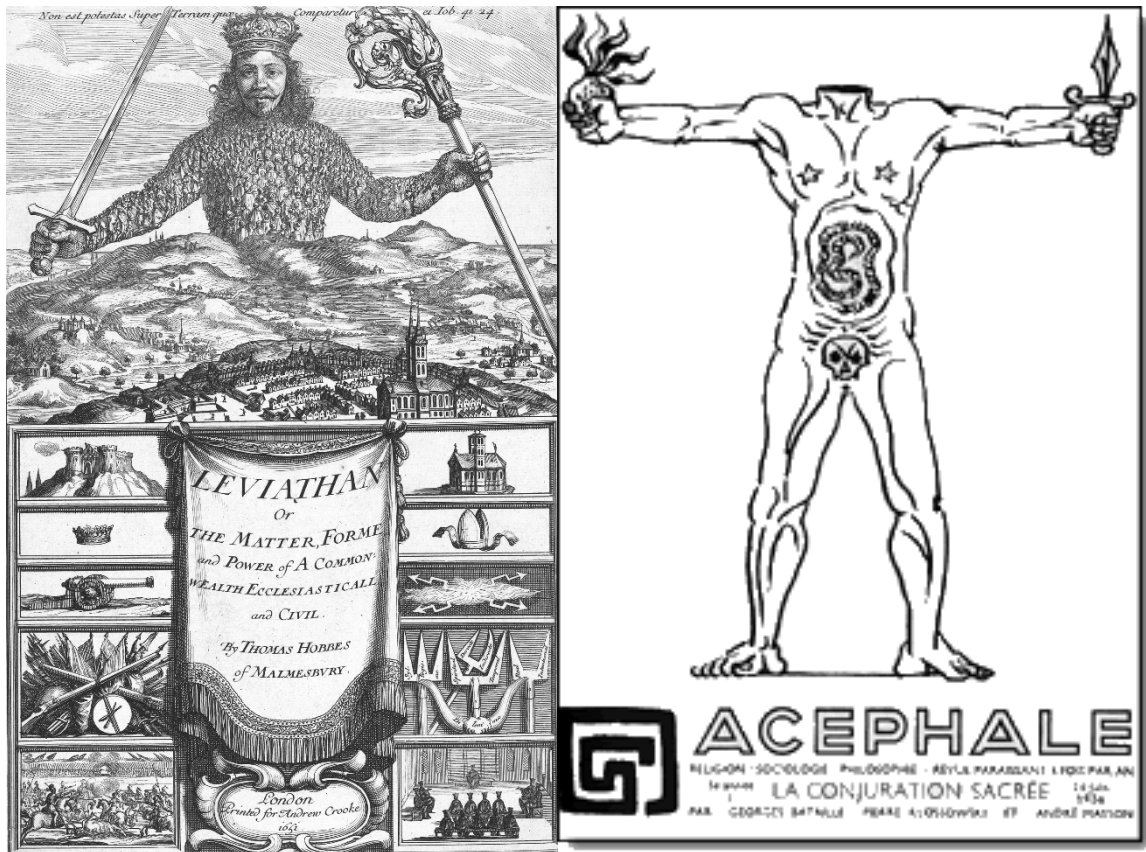


図 1 Thomas Hobbes, *Leviathan* (London: Andrew Crooke, 1651). 図 2 André Masson, cover for *Acéphale*, no. 1. (Paris: Guy Lévis Mano, 1936).

(sourced from: *Wikimedia commons*. index: *Leviathan frontispiece* (sourced from: *Wikipedia*, index: *Acéphale1.gif*, searched: Dec. 24. 2025).

cropped British Museum.jpg, searched: Dec. 24. 2025).

一見したところ、これらの図版の類似性は著しい。それは何よりも、両者とも比例的人体を中心に配置しているからである。実のところ、これらは共にレオナルド・ダ・ヴィンチの『ウィトルウィウスの人体図』(1478)に連なっている。前者(図1)についてアガンベン
は、ブランドの研究を参照しつつ、ウィトルウィウスのな人体比例の観点からリヴァイアサンを分析している(第三節)。対して後者(図2)は、レオナルドの図像に対するグロテスクな変奏であると言える(Salazar-Sutil, 2010: 7)。また、両者が左右の手にそれぞれ権力と宗教の象徴を保持している点も共通している。しかし細部に立ち入るならば、両者の相違は見えてくる。まず象徴物に関して言えば、無頭人は伝統的な慣習に従い、右手に宗教的象徴(「聖心臓に似た炎」)を、左手に権力の象徴(「鉄の武器」)を持っている。これに対し、リヴァイアサンはこれらを逆転した仕方で握っているのである(S: 42 / 66)。さらに、両者の現れの形態も対照的である。無頭人が(頭部を除いて)全身を顕わにしているのに対し、リヴァイアサンのは下半身は、都市とその背後の丘によって隠蔽されている。ここにおいて、両者の置かれた場所が問題となる。リヴァイアサンが、都市の外部でありながらも都市との関係性において位置づけられているのに対し、無頭人が立脚する場所を特定することはできないのである。

興味深いのは、一見すると共通しているように見えながら、細部に立ち入るほどに相違点が浮き彫りになる両図版の関係が、アガンベンがバタイユの言説に対して示す態度そのものとも重なり合っている点である。アガンベンは、バタイユの反理性主義的な身振りには共感を示しているように見えながらも、細部に立ち入る段になると、その回帰性（A: 12-13 / 17）や受動性（A: 15 / 21-22）を批判しているからだ¹⁹。

これら二つの図像をめぐる解釈は、それ自体が独立した研究に値する論題を数多く含んでいる。たとえば、バタイユとマッソンが無頭人を構想する際、コジェーヴの楽観的な世俗的終末論との対決を念頭に置いていたとするならば、アガンベンが彼らを位置づける終末論は、むしろ「悲観的」な色彩を帯びたものではないか。あるいは、こうした終末論的パースペクティブの相違が、アガンベンのバタイユ論にどのような影響をもたらしているのか。あるいは、アガンベンによって「バタイユと主権の逆説」（1987）、『ホモ・サケル』等で指摘されるバタイユの限界は、無頭人が位置している特定できない場所の受動性・回帰性に起因しているのではないか。また、バタイユによる無頭人の終末論的位置づけの背景にあるサドのテキストを、アガンベンは十分に検討しているのか、等々。

これらの問いについては、後日の研究に譲らなければならない。本稿では再び本来の関心へと立ち戻り、二つの形象における最も顕著な相違点——すなわち、人民の幻影から成り立ちながらも人民を不可視化するリヴァイアサンの「頭部」と、文字通り頭（-céphale）をもたない（a-）無頭人——を、「頭」という主題から改めて検討していくことにしたい。

『スタシス』第十五節においてアガンベンは、パウロの言説を経由することで、ホップズの俗的な国家的象徴としての「頭部」が、終末論的に解体されるべき事態を次のように解釈している。

神の王国は隠喩的ではなく文字どおりに了解されなければならないとするホップズの断言を私たちが真面目に受け取るとすれば、このことが意味するのは、地上の時間の終わりになればリヴァイアサンの頭部的虚構は抹消されうるだろうということ、また人民が自分の身体をあらためて見出すことができるだろうということである。一方の ^{ボディ・ポリティカル}政治体——リヴァイアサンの光学的虚構においてのみ可視的であり、事実上は非現実的なもの——と、他方の、現実的であるが政治的には不可視である ^{マルチチュード}群がり²⁰とを分割している断絶は、最終的に、完璧な教会において埋められることになる。（S: 71-72 / 115）

以上の脈絡を踏まえるならば、アガンベンがバタイユとマッソンの図版を終末論的に位置づけ、そこから「頭からの逃亡」を問題視しているのは、彼が『スタシス』で検討した「国家の終わり」という主題に基づいてバタイユを再考することに他ならない²⁰。ゆえに我々は、無頭人における「頭」の抹消を、「国家の終わり」という事態に重ね合わせて思考しなければならないのである²¹。

さらに、『アセファル』第二の図版において無頭人が牧牛の頭部を抱えていることに対し、アガンベンは「人間の頭からの逃亡は、かならずしも動物性への回帰を含意」しないと批判を投げかけている。これはバタイユ思想に対するアガンベンの批判であると同時に、アガンベン自身の哲学が自らに課した課題のアポリア、すなわち「国家の終わり」と「歴史の終わり」を互いに抗して思考することの途方もない困難さについての告白でもある。言い換えれば、バタイユとマッソンによる二つの図版に対するアガンベンの評価は、まさに『スタシス』第二部において彼が展開したホップズ論の要約を成しているのである。

このようにして、アガンベンのホップズ論は、彼のシュミット論に結びついただけでなく、彼のバタイユ論とも深く連動していることが明らかとなった。そして、こうしたアガンベンの問題意識が、『スタシス』と『開かれ』という二つのテキストの範囲を超え、「ホモ・サケル」連作の開始よりもさらに初期にまで遡る政治哲学的課題へと接続されていることも確認できた。ところが、頭の終末論においても依然として「光学的虚構」という表現が繰り返されている点からも分かるように、光学装置は、こうしたアガンベンの壮大な政治哲学的企画において、見過ごされた中心を成している。

2.3 光学装置（二）

リヴァイアサン、とりわけその「頭」が光学的虚構であるという仮説とバタイユの綱領を重ね合わせ、その虚構の頭からの逃亡こそがバタイユの営みであったと考えるならば、『スタシス』から『開かれ』へと至る思索の連続性において、「光学装置」という主題が再び問題になる。したがって、前章で検討した『スタシス』の光学装置をめぐるアガンベンの議論を念頭に置きつつ、『開かれ』第七章においてアガンベンがホップズに言及している箇所を改めて検討してみたい。

ホモ・サピエンスは、それゆえ、明確に定義された実質でも種でもない。むしろそれは、ひとつの機械、あるいは人間認識を産み出すためのひとつの装置なのである。当時の趣味にしたがうならば、この ^{マキナ・アントロポジェニカ}人間発生機械〔……〕は、人間が見凝めると自分の姿がつねにすでに歪んで猿の容貌として見えるような一連の鏡からなる、ひとつの光学器械なのである（近年の研究によれば、これは『リヴァイアサン』にも記載のある装置であり、おそらくリンネはその書物の序説から「^{インスケ・テ・イプスム}汝自身を知れ」というモットーを引いてきたようである。この最近では理解されていない格言をホップズは「汝自身を読め〔read thy self〕」と翻訳している。）人類とは、^{アントロボモルフオ}「人間の形をとした」〔……〕「人間に類似する」ものとして構成された動物であり、この動物が人間的たりうるためには、人間ならざるもののうちにみずからを確認しなければならないのである。

（A: 34 / 54）

引用文の最後で「この動物が人間的たりうるためには、人間ならざるもののうちにみずからを確認しなければならないのである」と述べられているのは、人間へと成るために、自らの自然的生（ゾーエー）を排除することによって政治的生（ビオス）を確立することこそが「人間」であると述べた、『ホモ・サケル』のテーゼの変奏であると容易に把握できる。こうした人間発生論の原理としての包摂的排除が、初期アガンベンに見られたような「言語」を介した形態ではなく、むしろ認識を通じて遂行されているという点に、この時期のアガンベンにおける（未完の）思想的展開が見て取れる（Salzani, 2019: 28ff; Prozorov, 2014: 169ff）。ここで重要なのは、まさにこうした認識が、「一連の鏡からなる」光学装置によって初めて可能になっているという事実である。

さらに注目に値するのは、二つのテキストにおいて共に言及されながら、光学装置が描かれている事態が相違している点である。前章で検討したように、『スタシス』における光学装置は、多数の顔を一つへと統一し、主権者を映し／出すものであった。それに対して『開かれ』における光学装置は、人間が自らを認識し、「人間」を映し／出す装置である。ここで注意すべきは、自然を分割して政治的実存を構成する運動が、「映し」という運動を通じて政治体の構成へと連動しているという事実である。数多くの研究者が指摘している、剥き出しの生と主権の同型性はもちろん正確な指摘ではあるが、われわれはこうした同型性が光学装置を媒介にし、連動されているところまで踏み込んでいかなければならない。我々の見解によれば、単なる同型性の指摘に留まることの限界こそが、まさにアガンベンが『ホモ・サケル』の序文においてフーコーを批判した地点に他ならない。この批判を通じてアガンベンが真に企図した内容については、本稿の結論において改めて検討することにしたい。

主権とは、鏡という光学装置を用いて非人間を排除することで生み出された人間が、さらに〈信約〉という「ある光学装置」によって一つの焦点へと集約されるとき、リヴァイアサンという幻影として誕生するものである。すなわち光学装置は、その両方向において運動している。一方では、幻影としての権力を可視化し、他方では、自然的身体を不可視化するのである。したがって、リヴァイアサンの「頭からの逃亡」が容易ではないのは、それが単に絶対王政や反理性主義といった次元に留まる問題ではないからだ。むしろ問題は、人間の政治的実存を構成する原理そのものが、人間の自然的身体を内戦状態へと晒し続けるというアポリアにある。すなわち、人間を「人間」として構成するその原理こそが、主権が人間を分離・統治するための根源的な基盤となっているのである。

結論 光学装置としてのパラダイム

ここまでの議論を通じて、我々はアガンベンの「未完のホップズ論」という仮説に基づき、『スタシス』と『開かれ』の関連性を検討してきた。その過程で、アガンベンのホップズ論が、単なるシュミット論への還元を許さない「光学装置」をめぐる独自の考察を内包していること、そしてそれがホップズ論をバタイユ論、さらには人間発生論へと接続させる結節点

となっていることを確認した。こうした本稿の考察は、人間の政治的実存の構成と政治体の構成とが、光学装置の運動（映し）を媒介にして連動していることを明らかにした。この見地は、従来の同型性のみに依拠したアガンベン解釈に対し、根本的な再検討を迫るものである。とりわけ、光学装置による「幻影の可視化」と「実体の不可視化」という事態が、アガンベンの思索において可視性と存在の問題を司るパラダイム論へと我々を導くことになる（本稿の議論が、アガンベンによるフーコー批判と合流するのも、まさにこの地点においてである）。

まず、存在と可視性の問題が、彼のパラダイム論の内においていかに結びつけられているのかを確認しておきたい。自らのパラダイム論を締めくくるにあたり、アガンベンは次のように断言している。

最後に、もしパラダイム性は事物のなかにあるのか、研究者の精神のなかにあるのかと問うとすれば、わたしの答えは、その問いには意味がないというものである。パラダイムのうちで問題になっている可知性は、存在論的な性格をもっている。主体と客体との認識論的な関係にではなく、存在に準拠しているのである。つまり、パラダイム的な存在論があるのだ。（SR: 34 / 49）

以上のように断言したアガンベンは、「そう見える」と「そうである」ことの一致を歌い上げるウォレス・ステイヴンスの詩を引用することで、自らのパラダイム論を存在論的な位相へと位置づけている。ここで改めて確認されるべきは、存在の根源における「可視性」の問題である。すなわち、あるものが存在するためには、まずもってそれが見えるものでなければならないのだ。

以上の脈絡から、アガンベンが「パラダイムとしての内戦」という副題に託した意図は、本稿で検討してきた積極的意味における「内戦」の定義と一致することが確認できる。繰り返すが、不可視化された「自然的身体」を可視化する作業なしには、自然的身体が自然に生きる（「そうである」）ようにはなり得ないのだ。その意味で内戦は、不可視性を可視性へと転じる反の光学装置であり、その限りににおいてこそ真の光学装置であると言える。要するに、「停止」と「可視化」こそが内戦の本質的な機能なのである。しかし、この「可視化」と「停止」は、内戦という特定のパラダイムのみに固有の特徴ではなく、むしろパラダイムという概念そのものが持つ本然の性格に他ならない。すなわち内戦とは、パラダイムそのものの在り方を明るみに出ず「パラダイムのパラダイム」なのである。ゆえに我々は最後に、この内戦の概念を踏まえ、アガンベンのパラダイム概念を再考することにした。

アガンベンは『事物のしるし』（2008）において、パラダイムという概念を詳述するために、言語における「例（*esempio*）」²²をそのパラダイムとして挙げている。

つまり、例の役割をはたすことができるためには、語句は通常の機能を宙吊りにしなければならない。だがそれでも、まさしくこの機能停止と宙吊りを通してこそ、語句は語句がどのように機能するのかを示すことができ、規則の定式化を可能にするのである。〔……〕その意味で、例は例外と対称をなしている。例外が、除外されていることを通して包摂されている一方で、例は、包摂されていることの提示を通して除外されているのである。けれども、こうした例は、ギリシャ語の語源的な意味にしたがって、みずからの可知性と同時にみずからが構成するクラスの可知性を、そのかたわらに示す（paradeiknyumi）のである。（SR: 26 / 37）（翻訳修正）

ここでアガンベンは、「例」という語のギリシャ語の語源的・構成的意味を検討することを通じて、パラダイムが持つ「提示」と「停止（宙吊り）」の性格を浮き彫りにしている。いわば「例外」の対称点に位置し、「停止」させることによってその理解を可能にするもの——それこそがパラダイムという装置に他ならない。このように、パラダイムとは「可視化」と「停止」の装置であり、その意味において、本稿で検討してきた「内戦」というパラダイムと同様に積極的な機能を担っているのである。ビヒモスがリヴァイアサンの対立項であるように、パラダイムとは「例外状態」に対する決定的な対立項なのである。

われわれはすでに、アガンベン研究における「同型性」の指摘が持つ限界について言及した。例えば、ド・ラ・デュランタイは、パラダイムが「それが例示しているクラスの内側にも外側にもあるわけではない」という点において、例外状態における主権と同型であると述べている（Durantaye, 2009: 218）。こうした指摘は、図式的な水準においては正しい。しかし、本稿の議論を踏まえるならば、それこそがパラダイムをもってアガンベンが企図したことの正反対であることが理解できる。パラダイムとは「主権」ではなく、むしろ「内戦」であり、しかも積極的な意味における内戦なのである。剥き出しの生を産み出す機械の傍らに立つことで、その機械の運用を停止させ、それによって事象を理解可能にすること。その意味でパラダイムとは、アガンベンのいう哲学の課題を遂行する営みそのものに他ならない。

アガンベンは『ホモ・サケル』の序において、フーコーが、個々人を外部の統治権力に従わせる「主体化過程」と、個々人を国家内部へと統合させる手段としての「政治技術」とが収斂する接点について、十分に解明しなかったことを指摘している。その上で彼は、次のように問いを投げかけている。

今日いたるところで政治空間を変容させているメディア的ースペクタクル的権力といった現象を前にして、主体の技術群と政治的技術とを分離したままにしておくことは正当なことだろうか、あるいは単に、可能でさえあるだろうか。（HS: 9 / 14）

このように問うアガンベンが、『ホモ・サケル』の本文においてフーコーを批判した直後、パラダイムの問題、とりわけ「例」と「例外」の問題へと踏み込んでいるのは、決して偶然

ではない (HS: 24-27/32-36)。パラダイムが「例」によって停止と可視化する装置である以上、アガンベンは、『ホモ・サケル』序において提起した問題、「メディア」や「スペクタクル」を扱うために、ホップズ論を「光学装置」という独自の観点から再考せざるを得なかったのだ。こうした試みが、思想史的にいかなる妥当性や限界を持つのかを評価するのは読者の役目であろう。しかし、少なくとも一つだけ確かなことは、アガンベン自身がこの問題を、光学装置としてのパラダイムの考察を要する事態として捉えていたという事実である。ここで改めて、本稿の出発点でもあった『スタシス』第五節の一節を、新たな光のもとに引用してみたい。

それは見事なしかたで設計されているため、ふつうのしかたで見る者には小さな顔の群がりを呈するけれども、[……]、それと同時に、ある光学装置 [……] を通して見る者には、大法官の大きな肖像がただ一つ見えるというものです。

光学装置 (*perspective*) を通じて (*per-*) 見る (*-spect*) ことから離れ、傍ら (*para-*) に立って「ふつうのしかたで見る者」に見えてくるもの (*-deigma*)。その「小さな顔の群がり」を可視化すること。それこそがアガンベンのホップズ論である。

凡例

・アガンベンの著作からの引用の書誌情報は著作名の略号＋原文頁数 / 日本語訳頁数という体裁を採って本文中の () 内に記載する。例：(HS: 9 / 14)

・著作名に関しては以下の略号を用いる。

A: *L'aperto: L'uomo e l'animale*. Torino: bollati boringhieri, 2002. (『開かれ——人間と動物』岡田温司, 多賀健太郎訳, 平凡社, 2004 年)

CCV: *La comunità che viene*. Torino: einaudi & bollati boringhieri, 1990 & 2001. (『到来する共同体』上村忠男訳, 月曜社, 2012 年)

HS: *Homo Sacer: Il potere sovrano e la nuda vita*. Torino: einaudi, 1995. (『ホモ・サケル——主権的権力と剥き出しの生』高桑和己訳, 以文社, 2003 年)

MSF: *Mezzi senza fine. Note sulla politica*. Torino: bollati boringhieri, 1996. (『目的のない手段——政治についての覚え書き』高桑和己訳, 以文社, 2024 年)

S: *Stasis: la guerra civile come paradigma politico*, Torino: bollati boringhieri, 2015. (『スタシス 政治的パラダイムとしての内戦』高桑和己訳, 青土社, 2016 年)

SR: *Signatura rerum : sul metodo*, Torino: bollati boringhieri, 2008. (『事物のしるし——方法について』岡田温司, 岡本源太訳, 筑摩書房, 2011 年)

・アガンベン以外の著者から引用する際は、() 内に著者名, 出版年: ページ数を記載する。

例: (Prozorov, 2017: 476)

・引用文中で一部を省略する際は〔……〕を用い、筆者が補足する場合も〔〕内に記述する。

他の場合は、日本語訳の訳者の体裁をそのまま載せたものである。

参考文献

単行本

De la Durantaye, Leland. 2009. *Giorgio Agamben: A Critical Introduction*. Stanford, CA: Stanford University Press.

Kotsko, Adam. & Salzani, Carlo. (Ed.). 2017. *Agamben's Philosophical Lineage*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Parkin, Jon. 2007. *Taming the Leviathan: The Reception of the Political and Religious Ideas of Thomas Hobbes in England 1640-1700* (Ideas in Context, 82). London: Cambridge University Press.

Prozorov, Sergei. 2014. *Agamben and Politics: A Critical Introduction*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Prozorov, Sergei. 2021. *Biopolitics after truth: knowledge, power and democratic life*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Salzani, Carlo. 2022. *Agamben and the Animal*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing.

김향, 『내전과 위생』, 연두, 2024 년.

岡田温司, 『アガンベン読解』, 平凡社ライブラリ, 2011 年.

論文

Prozorov, Sergei. "Like a thief in the night: Agamben, Hobbes and the messianic transvaluation of security." *Security Dialogue* 48.6 (2017): 473-487.

Salazar-Sutil, Nicolás. "The Body Manifold: Mathematics (mis)performed by the Vitruvian and Acephalic Man." *Performance Research* 15 (2) (2010): 17-22.

高桑和巳, 「バタイユとアガンベン」, 『慶應義塾大学日吉紀要. フランス語フランス文学 79』, pp. 47-64, 2024 年.

その他

WOOBYEONGJAI, 「<研究ノート>「至高性」と「主権」: アガンベンのバタイユ受容」, 『宗教学研究室紀要』 Vol. 21, 2025 年.

注

- ¹ もちろん、彼は前述した背景の事情について言及することを忘れない（召, 2024: 82）。
- ² 本稿における「*body political*」などの表記は、本稿が引用している原文の綴りに従ったものである。また、本稿の7頁の「*Mortall God*」と「*Immortall God*」および、8頁の引用内の「*a meer phantasme*」等についても当時の綴りに従い表記し、斜体にすることで現在の綴りと区別した。また、20頁と注9の「*perspective*」は、綴りではなく意味が現行の英語のそれと異なるがゆえに斜体にして置いた。
- ³ 後述する「政治についての覚え書き」と同様、最初はフランス語で発表されたこのエッセイは、後に『目的のない手段』（1996）に「人民とは何か」という題目で再び収録される。さらに、この一節は『ホモ・サケル』の結びにおいても再び配置されることになる。
- ⁴ アガンベンは、引用文の直前の段落において次のように述べている。「ヒトという種を一つの政治体へと構成するということ が根本的な分裂を通じてなされるということ、本源的な政治的構造を定義づけるカテゴリー対の 数々を私たちは人民概念のなかに困難もなく見分けることができるということを意味してもいる。そのカテゴリー対とは、剥き出しの生（人民）と政治的実存（〈人民〉）、排除と包含、ゾーエーとビオスである」（MSF: 31-32/38）。ここで注意すべきは、ゾーエーとビオスという対立軸が、剥き出しの生と政治的実存へと直ちに一致するわけではないという点である。両者はむしろ、「排除」と「包含」の運動を軸にして変換されるのである。それについては、以下の注5を参照されたい。
- ⁵ 一般読者のみならず、優れた研究者でさえゾーエーと「剥き出しの生」を同一視してしまうことは少なくない（Durantaye, 2009: 207）。ゆえに、本稿の議論を踏まえて両者の差異を改めて確定しておくことは、極めて有益であろう。まず、ゾーエーとビオスの分割は「時間的」なものである。すなわち、「統一されていない群がり」が〈信約〉を経て、自らの「ゾーエー」を単なる自然として排除し、「ビオス」としてポリスへと進入するプロセスを指す。他方で、「政治的実存」と「剥き出しの生」の分割は「空間的」なものである。政治的実存がリヴァイアサンの身体（主権という幻影）へと移し替えられるのに対し、「剥き出しの生」は、自然的身体として都市の内側に不可視化されたまま残留している。要するに、ゾーエーがビオスから分割され、排除された果てに産出されるのが「剥き出しの生」なのである。したがって、たとえ虚構的であれ「自然」に属するものがゾーエーであるならば、たとえ不可視的であれ「ポリスの内部」に実在しているのが「剥き出しの生」に他ならない（Prozorov, 2014: 95）。
- ⁶ アガンベンはこのエッセイを次のように締めくくっている。「このような振動をおしとどめることができ、この地上の人民と国の数々を分割している内戦に終わりをもたらすことができるのは、西洋の根本的な生政治的分裂を受けとめることができた政治だけだろう。」（MSF: 34/42-44）（翻訳修正）

⁷ アガンベン『スタシス』の結語において、それを次のように述べている。「『リヴァイアサン』——これほどにも濃厚に終末論的な、またもしかするとそれが終末論的であるのは皮肉かもしれない当のテキスト——が近代国家論のパラダイムの一つとなったのは皮肉なめぐりあわせかもしれない。」(S: 77 / 125-126)

⁸ 日本語訳においては、「consistenza」は「一貫性」と翻訳されている。しかし、この語は本来「身体的・物理的な形態(固さ、密度、質感)を有している」という意味をも含んでいる(*Treccani Online Dictionary*, entry: *consistenza*, searched: Dec. 24, 2025)。『スタシス』において、幻影であるリヴァイアサンの可視的な身体と、実体でありながら不可視化された自然的身体との対立が繰り返し強調されていることを鑑みれば、アガンベンがこの言葉を用いて、リヴァイアサンという形象の「実体性」や「身体性」をこそ問題視していることは明白である。したがって、ここでの「consistenza」は「実体性＝身体性」として解釈されるべきであろう。さらに言えば、この語を単なる「一貫性」と訳した事実は、既存の研究において『スタシス』というテキストが孕む「光学装置」および「可視性／不可視性」の問題が等閑視されてきたことを示す、範例的事象であると言える。

⁹ 日本語訳の訳者は、アガンベンが付加していない、「自然的な身体」、「公的な」、「私的な」の強調を行った。しかし原文の「*a perspective*」を「遠近法の仕掛け」と訳したのは誤訳に思われる。十七世紀の英語で「*a perspective*」(あるいは「*a perspective glass*」)とは、たんなる「(望遠鏡のような)光学装置」を意味し(*Merriam Webster Dictionary Online*, entry: *perspective*, searched: Dec. 24, 2025)、そこには遠近法的な意味はない。こうした用例は、『ブリタニカ百科事典』の第九版(1875–1889)でも確認できる。(Lorenzi Pigorna writes, under date 31st August 1609, that “Galileo had been appointed lecturer at Padua for life on account of a perspective like the one which was sent from Flanders to Cardinal Borghese.”) (*Encyclopædia Britannica*, Ninth Edition, entry: *telescope*, sourced from: *Wikisource*, index: *Encyclopædia Britannica*, Ninth Edition, v. 23.djvu/148, searched: Dec. 24, 2025) .

¹⁰ 「prospettica」の翻訳を注9に基づいて修正。また、「illusione」の訳語を統一した。

¹¹ 「このことは、内戦が進行中で、群がりと主権者の間の闘争の命運がまだ決定されていないあいだは、国家の解体はないということを含意している。内戦と公共体^{コモソウヴェルス}、ビヒモスとリヴァイアサンは共存している。ちょうど、解体された群がりの主権者と共存しているのと同じようにである」(S: 61 / 97)。

¹² われわれはこうした表現を、プロゾロフの「肯定的生政治 (affirmative biopolitics)」の議論から借用している。プロゾロフは、フーコーのパレージア (*parrhesia*) 概念を踏まえ、一九七七年のチェコスロバキアの反体制運動を導いた人物である、ヴァーツラフ・ハヴェルの『力なき者たちの力』(1985)の言説を次のように分析している。「[……] 犬儒派と反体制派の双方にとって重要であったのは、彼らの真実が持つ自然的な性格、すなわちゾーエーに

おける仮説的な起源を証明することではなかった。むしろ重要なのは、真実に対して、まさにこうした性格を付与すること、それによって真実の生命力 (viability) を提示し、それを〔当局の〕公式的なシミュラクラ (simulacra) の無産性 (sterility) に対立させ、ゾーエーの領野の内側に真実のビオスを形成することであった。ハヴェルが繰り返し、真実の中で生きること、「自然的」、「実存的」、そして「前政治的」実存のありかたとして述べた理由もここにある」(Prozorov, 2021: 155)。

¹³ アガンベンはこの内容を『スタシス』の十三節でも言及している(S: 66 / 105)。

¹⁴ リヴァイアサンとビヒモスの表記を統一した。

¹⁵ シュミットに対するアガンベンのこうした批判的態度は、それ自体が極めて興味深い研究対象である。これに関して、序文でも言及したプロゾロフの論文は示唆に富む事実を証言している。プロゾロフは、『スタシス』が2002年度の講義録に基づいているという事実を見落としてはいるものの、シュミットに対するアガンベンの態度の変遷を跡付けている(Prozorov, 2017: 475)。シュミットへの批判的転回がホッブズ読解によって触発された可能性や、講義録の出版に際してシュミットに関する記述が大幅に加筆された可能性などは、今後検討に値する論点であろう。

¹⁶ 当該のエッセイが『目的のない手段』に収載され、単行本の形態で出版されたのは1996年であるが、アガンベンがこれを世に問うたのはそれより早い1992年、すなわちソ連崩壊直後、フランシス・フクヤマがヘーゲル＝コジェーヴの歴史哲学を自己化し、自由民主主義と市場経済の最終的勝利を宣言した時期である。アガンベンは、フクヤマの宣言を一種の時代の徴候として批判的に検討した、稀有な思想家の一人である(Prozorov, 2014: 126; Woo, 2025: 87-89)。

¹⁷ 「illusione」の訳語を統一した。

¹⁸ アガンベンが『例外状態』(2003)の冒頭において、「例外状態(独裁)の合法化」が他ならぬ民主主義国家の内部から発生した事実を指摘するのは、こうした脈絡からである。

¹⁹ 前節でも確認したように、アガンベンは「思考」の役割を一度たりとも放棄したことがない(MSF: 87-88 / 125-128)。その意味で、バタイユとアガンベンの同行は、そもそも成立し難いものであったと言えるだろう。

²⁰ こうしたアガンベンの問題意識は、「ホモ・サケル」プロジェクトはもちろん、前述した「政治についての覚え書き」よりもさらに初期にまで遡るものである。アガンベンが「バタイユと主権の逆説(Bataille e il paradosso della sovranità)」(1987)において、バタイユに対し「Vous travaillez pour le fascisme !」と言い放ったベンヤミンの戒告を考察していることも、まさにこうした脈絡から再検討することが可能であろう(高桑, 2024: 49; Woo, 2025: 88-91)。

²¹ したがってこれは、『開かれ』第二章および第三章において「用途なき否定性」や「スノ
ップ」の概念を用いて検討されている、「歴史の終わり」をめぐるコジェーヴとの論争とは
また別の位相を持つ問題であると言える。

²² 日本語訳では「範例」と訳されている。